

空也の生涯における宗教活動の発展

中 村 一 晴

はじめに

空也（九〇三〜九七二）の名は古来広く知られるところであるが、存命中に書かれた史料で現存するものは、天曆四年（九五〇）以来準備を進めて応和三年（九六三）に実現させた『大般若経』供養の願文のみである。

空也が天禄三年（九七二）九月十一日に没した後間も無く書かれた『空也誄』では三分の一をその描写に費やしているが、従来の研究では『大般若経』供養が空也の生涯においてどのように位置づけられるのかという点があまり考察されて来なかったように思われる。

『空也誄』は空也の生涯を時系列順に記しているが、それまでのどのような生涯が空也をして『大般若経』供養に十四年間も心血を注がしめたのか求められるべきであろう。

空也という人物を論じる場合でも、特定の時期を切り取って代表させるのではなく、時系列の中で変化・成長したことを考慮せねばならない。

『空也誄』は空也を慕う俗人の立場から一個の宗教者を描いたものであり、本稿も史実の空也というより、厳密には『空也誄』の空也を追求したものにならざるを得ない。

しかし、先行する史料である『空也誄』と、それを参照して成立した『極樂記』空也伝を比較した時、両者の相違点からは、同時代に存在した二つの思想を伺うことが出来る。

その上で、従来の浄土教史や知識結縁会の歴史を辿るための読み方とは異なる、空也の救済対象とその拡大という視点から『空也誄』を読み解いていきたい。

第一章では、空也の出身となる地域・階層が明記されていなかったことが空也を自由な存在として描いていると指摘した上で、優婆塞としての空也が個人的な験力・腕力で人を救っていたのが、沙弥となつてからは冥の世界の存在である金人・観音を師として智徳と戒を身につけ、一人で仏教を布教しうる存在へと成長したことを述べる。

第二章では、帰京後の空也の活動が貧賤・病患・囚人に集中していた意味を考え、それが阿弥陀仏像の造立・供養により浄土教を信奉する京都の一般の人々に拡大され、更に受戒した先に、貴紳を含む一切衆生を対象とする『大般若経』供養があつたことを指摘したい。

またこの時期の空也の活動に関連して、空也の影響で道場聚落に念仏が広まったという記録の真偽を問うこととする。

第三章では、従来空也に言及がありながら空也をどのように捉えていたのかが等閑視されていた藤原実資・藤原公任の両人の行動を辿り、各々の空也像がいかなるものであつたのかを考えたい。

第一章 空也の廻国と修行

空也の『大般若経』供養が行われたのは、応和三年（九六三）八月廿三日のことであつた。

その様子を、史書は次のように描写している。^①

『日本紀略』

空也聖人於鴨川原供養金字般若經。道俗集会。請僧六百口。自内給所給錢十貫文。左大臣実頼以下天下諸人結縁者多。昼講經王。夜万灯会。

『扶桑略記』

空也聖人鴨河東岸建堂。供養金字大般若經会。請僧六百人。有舞音楽。

この内、錢十貫文が給せられたことと藤原実頼の参列は『日本紀略』のみに見える記事である。空也の名はここで両書に唐突に現れ、それ以前を語らない。

『扶桑略記』が村上朝の記事の末に『往生記』の名で慶滋保胤の『日本往生極樂記』（以下、『極樂記』）を引用し、「鴨河東岸上の六波羅蜜寺は是れ遺跡なり」と付け加えるのみである。

『大般若經』供養会はおおいに関心を集め、その遺跡であるとされる六波羅蜜寺は知られながら、それ以前の空也が分からない。

同時代を生きた人物が残した空也の記録は、成立順に三善道統の『大般若經』供養の願文、源為憲（九四一～一〇一一）の『空也誄』、慶滋保胤（九四三～一〇〇二）の『極樂記』空也伝、藤原公任（九六六～一〇四一）の『拾遺抄』、藤原実資（九五七～一〇四六）の『小右記』である。

道統・為憲・保胤の交流は『大般若經』供養と同年である応和三年（九六三）三月十九日の『善秀才宅詩合』に見えており、為憲と保胤は康保元年（九六四）に草創された勸学会の結果でもあった^②。

道統は生没年不明ながら、文章得業生であつた時代に学生であつた為憲・保胤と交流しているので、やや年長であつたと考えられる。

『大般若經』供養当時、為憲は二十三歳、保胤は二十一歳であつた^③。

実資は七歳、公任はまだ生まれていないが、両者は実頼の孫であり、公任は長和四年（一〇一五）に実頼の日記

『清慎公記』の季御読経の巻を実資から借りて火事で失い、また寛仁四年（一〇二〇）までに部類を作成した際に切貼して一部を失つてもいるが、口承のみならず、こうした作業を通じて空也の知識が存在したものである。⁽⁴⁾

天禄元年（九七〇）に没した実頼の弟の師氏も空也と結縁していたことは『空也誄』に記述がある。⁽⁵⁾

大納言正三位陸奥州按察使藤原卿諱師氏、与上人有二世之契。権律師法橋上人位余慶、後為卿師。天禄元年七月、卿薨葬于東山之阿。上人操紙染筆、牒送閭羅王宮云。瞻部州日本国大納言某甲者、空也之檀越也。生死有限、先赴冥途。魔王知状、以加優恤。使権律師余慶迎棺槨而読之、訖以火烧。送喪之者、慨然変色。（『空也誄』）

空也と関係した俗人で判明するのは、互いに知り合つた文人三名と実頼関係の四人に限られており、偶然残された記録によるものではあるが、当時の京都における空也の影響力というものが、案外範囲を限定されたものであったということも考えてよいかもしれない。

そして、以上の記録の中で『大般若経』供養より前の空也の活動について記しているものは為憲の『空也誄』しかない。

天禄三年（九七二）九月十一日に空也が東山西光寺に没した後、翌年正月までに書かれており、執筆の動機が次の様に述べられている。⁽⁶⁾

肆或尋遺弟子於本寺、又集先後所修法会願文、所唱善知識文数十枚。以知平生之蓄懷焉。不堪称歎、而為之誄。（『空也誄』）

為憲が『空也誄』を執筆した動機について、為憲本人の希望によるものではなく、彼の文人としての名声を頼んで保胤が依頼したのではないかとする意見がある。⁽⁷⁾

それというのも、空也が浄土教の人であることは『極楽記』空也伝から明らかであるのに、為憲の浄土教意識は

当の『空也誄』からすれば希薄であり、空也という人物への理解があつたとは考えられないというのであるが、これは順序が逆行しているよう。

『空也誄』の成立は天禄三年（九七二）頃であるが、『極楽記』初稿の成立は永観元年（九八三）十二月十三日に千観が没してから、寛和元年（九八六）四月に完成した『往生要集』に引用されるまでの間であり、内容からいっても『極楽記』は『空也誄』を下敷き⁽⁸⁾にしている。

先行する『空也誄』の人物描写が『極楽記』と比較して誤っていると言う理由はなく、相違があるとすれば、むしろ後から書かれた保胤の側にこそ改変・創作が疑われるべきではなからうか。

為憲は空也没後間もない時期に、空也に救済される俗人の立場から空也の利他行を描いたのであり、そこに描写されているのは為憲及び空也の弟子の主観に基づいた空也像である。

そのことを了解した上で、空也の生涯について見て行きたい。

○空也の生い立ち

空也の出身については、次のように述べられている。

上人、不_レ顯_二父母_一、無_レ説_二郷土_一。有_二識者_一或云、其先出_二皇派_一焉。為_レ人無_レ風。人試、以_二数十風_一、入_二其懷中_一、須臾無_レ之。（『空也誄』）

空也が出身（地・階層）について説かなかつたことから生じたのは、空也の無縁性・独立性である。

父母も出身地も不明の空也は、身分と土地を超え、いかなる人々が相手であれ、何処の土地であれ活動する人物であり、どこにも属さないが故に、どこにでも属しえた。

身分を超えた人物ということであれば、その出自は至高の存在が相應しい。

「高家権門。公子王孫」の帰依と囚人の救済を両立させた春朝が「権者」とされ、「国王大臣」の帰依と路頭の病人看護を兼ねた睿実が「王孫」とされたように、空也も「皇派」とする説が生じたのであろう。⁽⁹⁾

空也が『大般若経』供養で左大臣実頼から乞食僧に至る貴賤上下の参列を受け入れ、神祇・聖朝以下一切衆生の妙覺を願ったのに相応しい人物造形が、生い立ちから語られているのである。⁽¹⁰⁾

その身に虱がなかったというが、同時代人の性空（九一七～一〇〇七）も「身に素より蟻虱なく」清浄な身に阿弥陀の姿を彫っていたといい、小野道風の孫にあたる念昭（九五七～一〇一一）も修行の結果「身上に垢無く、衣中に虫無し」であったという。⁽¹¹⁾

彼らは常に清浄であったとされるが、そのことは却って虱と縁のある環境に身を置いて修行していたことを意味している。

『極楽記』では相当する箇所が次のようになっている。⁽¹²⁾

沙門空也。不言父母。亡命在世。或云。出自漢流。

『極楽記』の特徴に、一切経披閱の場である峰合寺以外に寺院を記さず、湯島の観音以外に仏像を記さず、空也自身の造仏・写経について『大般若経』も含めて記さない点がある。

『大般若経』の書写・供養について記す『空也誄』と『極楽記』の記事を比較することで、『大般若経』を書写・供養した空也の意味というものについて考えてみたい。

空也の「郷土」不明という点について記さず、虱の記事も除いていることから、保胤は空也の山岳修行も含めた各地の移動とそれに伴う修行・救済を排除していると言える。

○優婆塞空也の修行

少壯之日、以_二優婆塞_一、歷_二五畿七道_一、遊_二名山靈窟_一。若觀_二道路之嶮巖_一、預_二歎_二人馬之疲頓_一、乃荷_二鍤以鏟_二石面_一、而投_二杖以決_二水脈_一。曠野古原、每_レ有_二委骸_一、堆_二之一处_一、灌_二油而燒_一、唱_二阿弥陀仏名_一焉。（『空也誄』）

空也の初期の活動は、全国の名山靈窟を廻つて験力を身につけ、その過程で自らの力で路面を削り、水脈を発見し、遺骸を集めて火葬にした上で弥陀称名念仏（以下、念仏）を称えるというものであった。

これが『極楽記』では次のようになっている。

口常唱_二弥陀仏_一。故世号_二阿弥陀聖_一。或住_二市中_一作_二仏事_一。又号_二市聖_一。遇_二嶮路_一即鏟_レ之。当_レ無_二橋亦造_レ之。見_レ無_二井則掘_レ之。号曰_二阿弥陀井_一。

阿弥陀聖・市聖と呼ばれるようになったのは、『空也誄』では後に見るように帰京後のことであり、優婆塞時代の空也は諸国を廻つて市に居住しておらず、念仏も死者鎮送のためにしか称えていない。

また道を削ったという記事は一致しているが、井戸掘りは帰京後の記事であり、架橋については他に見えない。この時期の空也は、山岳修行で自らの験力と腕力を鍛え、その力で道を削り、水脈を探し、死者を送っていた。あくまで個人的な力を發揮して利他行に従事していたのであり、架橋・井戸掘りといった組織的・専門的な活動があつたとは考え難い。

保胤は空也が地方で活動したことを描かず、軸足が京都にあつたかのように描写した上で、死者鎮送の念仏を書かなかつた。

それでは、何故廻国修行と念仏の記事が削られたのか。

速水侑氏は、この時代に官大寺の僧侶から民間の聖に至るまで、名山で修行した験者が重んじられ、彼らの陀羅尼や念仏に効果が認められていたと指摘されている¹³。

空也が死者鎮送のために称えたのもそうした「験者の念仏」であつたが、保胤は『極楽記』空也伝末尾で次のよ

うに評している。

嗚呼上人化縁已尽。帰去極楽。天慶以往。道場聚落修念仏三昧希有也。何況小人愚女多忌之。上人來後。自唱令_レ他唱之。爾後拳_レ世念仏為_レ事。誠是上人化_レ度衆生_レ之力也。

保胤は、空也が念仏を「自ら唱へ他をして唱へし」めたとしており、驗者たる空也が称える念仏に意味があるのではなく、念仏自体に意味があるから誰が称えてもよいと考えていたようである。

極楽往生のために誰が念仏を称えても往生しうると保胤が考えた場合、「驗者の念仏」は否定しなければならぬ存在であった。

また、念仏を称えることにより救われるのであれば、造仏・写經という行為は不要となり、『大般若經』に関する記事の削除も納得出来るよう。

保胤は自身が理想とする念仏の実践者・布教者として空也を描きたかったのであり、『大般若經』供養に心血を注いだ現実の空也に対しては無理解であった。

○沙弥空也の修行と救済

春秋廿有余、於尾張国々分寺、剃落鬚髮。空也者、自称之沙弥名也。播磨国揖保郡、有峯相寺。寺有一切經論。上人住彼道場、披閱數年、若有凝滯、夢有金人、常教文義。覺後問知行之倫、果而如夢。阿波土佐兩州海中、有湯嶋矣。地勢靈奇、天然幽邃。人伝有觀世音菩薩像、靈驗揭焉。上人為值觀音、故詣彼嶋。六時恭敬、數月練行、終無所見。爰絶粒向像、腕上燒香、一七日夜、不動不眠。最後之夜、所向尊像、放微妙光。瞑目則見、不瞑無見。於是燒香之腕、焦痕猶遺。自以為、陸奥出羽、蛮夷之地、仏教罕到、法音希有。背負佛、担經論。出此中花之月、入彼東夷之雲、吹大法螺、說微妙法。是以島夷之俗、

烏合帰真。〔空也誄〕

ここに描写されている空也の活動は、沙弥となったこと、一切経論の披閲と金人の教授、湯島での祈りと観音の感応、陸奥・出羽での布教の四種に分けることが出来る。

その内、沙弥となつてから湯島に行くまでが空也自身の修行であり、最後の布教は利他行である。

注目すべきは、修行の過程で空也が現実の僧侶を師としていないことであろう。

空也は師僧から法名を授かることなく自ら空也を名乗り、一切経論の文義は現実の僧侶である「知行の倫」からではなく金人から教わることで、郷土・階層と同様に師系からの独立を果たしている。

湯島の観音との遭遇も、観音を「師」とした話であろう。

『梵網経』には以下にある。⁽¹⁴⁾

若仏子。仏滅度後。欲_レ心好_レ心受_三菩薩戒_二時。於_三仏菩薩形像前_二自誓受_レ戒。当_三七日仏前懺悔_二。得_レ見_三好相_二。便得_レ戒。

空也は七日の間、観音像の前にいて「微妙の光」という「好相」を得たことにより観音から受戒し、沙弥から事実上の僧侶へと転身を遂げたというのが『空也誄』の意図ではなかったか。

沙弥となり、一切の経・論を理解し、受戒することで、空也はそれまでの個人の験力・腕力に頼った活動を行う宗教者から、一人で仏教の教義Ⅱ「微妙の法」を説き、実践しうる宗教者となったのである。

「自らおもへらく」と初めて目的意思を示す文章が現れているが、空也の陸奥・出羽への布教は、ここまでに見えた空也の成長なしには実現しえないものであった。

『空也誄』の中で空也は成長し続けているのであり、特定の時期の活動だけを切り取っても、宗教者空也の説明は成し難い。

かつて筆者は空也が背負ったという仏像を地藏菩薩であろうと推測したが、事實はさておき叙述として見れば空也はここで仏教そのものの体现としての仏像・経論を担っていたのであり、特定の仏像・経論に限定されたものではなかったと言えよう。⁽¹⁵⁾

第二章 空也の帰京と活動

本章では、人々を救済しうる能力を得た空也が、帰京後にどのような活動をして『大般若経』の書写・供養へ至ったのかを考えたい。

○空也の帰京

天慶元年（九三八）に帰京した空也は念仏を称えつつ、市を中心に活動するようになった。

天慶元年以来、還在長安。其始也、市店乞食、若有所得、皆作仏事、復与貧賤病患。故俗号市聖。又尋常時、称南無阿弥陀佛、間不容髮。天下亦呼為阿弥陀聖。於是、東西二京、無水之處鑿井焉。今往々号为阿弥陀井是也。其年、東郊四門、建窣堵婆一基。尊像眩耀兮滿月、宝鐸鏗鏘兮鳴風。若干囚徒、皆垂淚曰、不図瞻尊容、聽法音。善哉。得拔苦之因焉。昔、神泉苑北門外、有一病女。年邁色衰。上人愍念、晨昏問訊。袖中提篋、隨其所欲、自買葷腥、而与之。養育二月、病女蘇息。爰、婦反覆、似不能言。上人語曰、何情哉。婦答、精氣攢塞、羨得交接。上人食頃思慮、遂有心許之色。病女歎曰、吾是神泉苑老狐。上人者真聖人。急不見。所臥薦席、忽然又滅。始祝本尊弥陀如来、欲見当来所生之土。其夜夢到極樂界、坐蓮華上。国土莊嚴、与經說同。覺後隨喜、乃誦曰、胡矩羅苦波、巴流氣騎宝登途、熙喜芝可努、都砥馬田夷陀留、奴古魯難梨間狸（極樂は遙けきほど聞きしかどつとめていたるところなりけり）。

聞者称嘆。(『空也誄』)

「還」というのは出身か否かはともかく元々空也が京都にいたということを示しており、廻国以前の空也を不明とする『空也誄』の記述は、空也の無縁性・独立性を強調するための取捨選択の結果と考えてもよいかもしれない。基本的に年次を記さず、時系列も組み替えていた『極楽記』が「天慶以往」道場聚落に希有であった念仏三昧を空也が広めたとしていたことはすでに見たが、何故天慶なのかは説明が無かった。

『空也誄』を参照して書きながら、廻国修行については意図して書かなかった結果、編集に無理が生じたものである。

空也はこの時、市に身を置いて念仏を称えたために市聖・阿弥陀聖と呼ばれ、井戸も阿弥陀井と俗称されていた。井戸掘りは素人一人で出来る作業ではないが、専業に依頼したものか、それとも組織を構成して共に掘ったのかは明らかでない。

空也は市店の「普通の人々」から所得を得ていたが、この時期彼が救済対象としていたのは普通でない人々、すなわち貧賤・病患・囚人が専らであった。

今堀太逸氏は、空也の井戸掘りを当時の京都が旱・疫病に襲われていたことによるとして「空也は都における災害の救済活動をするために帰ってきた」のであり、それまでの活動は王城の災害に対応する有験の聖であることの紹介であったと評価されている。⁽¹⁶⁾

貧賤・病患・囚人も災害により生まれた人々と言えよう。

こうした活動の中、彼は初めて本尊として阿弥陀如来像に祈ることで、極楽往生を夢で保証されたという。

極楽往生には阿弥陀像の造作・供養が必要であったのであり、空也は念仏のみによって救われるとは考えていなかった。⁽¹⁷⁾

『大般若經』の書写・供養も、念仏以外の作善が必要であるという考え方なしには存在しなかったであろう。造仏による極樂往生は、七世紀以降の中國往生伝に見られる。¹⁸⁾

また、廿五三昧会の結衆であつた妙空（九四二〜九八九）は毎日念仏一万遍、併せて阿弥陀供養法も修めていたが、源信（九四二〜一〇一七）に「我往生の願有るも、其の行を修むること能はず、何を以て本意を遂ぐべきや」と問い、「丈六の仏像を造ること有らば淨土に生ずといへり、此の事を勤むべし」と答えられ、丈六阿弥陀仏像を造つた。¹⁹⁾

これは円珍の弟子の慈鏡が丈六像を造つて兜率天往生を遂げた先例に由来したと言うが、念仏だけでは不十分とされている点が興味深い。

○『極樂記』の念仏像

空也の極樂往生に関する重大な記事でありながら、『極樂記』はこの記事を採用しなかった。

編者である保胤は在俗の頃から「常に仏を念じ、言談の際に眼を合せ仏号を唱」えていたといい、『極樂記』序で次のように述べている。²⁰⁾

叙曰。予自少日念彌陀仏。行年四十以降。其志彌劇。口唱名号。心觀相好。行住坐臥暫不忘。造次顛沛必於是。夫堂舍塔廟。有彌陀像。有淨土図者。莫不敬礼。道俗男女。有志極樂。有願往生者。莫不結縁。經論疏記。說其功德。述其因縁者。莫不披閱。

ここでは阿弥陀像への敬礼は記されているものの、自身が造仏・写経に従事することはついぞ述べられていない。保胤は空也の造仏・写経に関する記事を削ったが、一方で『空也誄』に無い、空也が天慶元年（九三八）以降にそれまで忌まれていた念仏を道場聚落に広めたという記述を付加している。

これは、念仏のみによる往生に執着した保胤の創作であろう。

そう判断される第一の理由は、『極楽記』に空也の影響で念仏往生を遂げたと考えられる在俗者が一人もいないことである。

在俗かつ在京で念仏を称えていたのは高階良臣一人であり、彼は空也の帰京より後の天慶三年（九四〇）に左衛門少尉、同五年に民部少丞となり、『極楽記』いわく「多く諸司を経て」知命に及んでから法華・念仏に帰依し、天元三年（九八〇）に往生したという。

良臣は空也と同時代を生きながら、空也に影響されて念仏をした訳ではなく、ただ自身の年齢を機に念仏を始めたのである。

保胤が「四十以降」念仏の志を盛んにしたというのも、当時は四十歳で最初の算賀を迎えて老年期に入ったからであろう。

為憲は永観二年（九八四）十一月に執筆した『三宝絵』総序の中で「若クシテ文ノ道ニ遊テ一枝ノ桂ヲバ折テキ。老テ法ノ門ニ入リテ九ノ品ノ蓮スヲ願フ」と述べているが、当時四十四歳であった。²¹

為憲・保胤は康保元年（九六四）から勧学会に参加して念仏を称えていたが、為憲は年二回の勧学会の念仏を現世否定・来世希求とただちに繋がるものではないと考えていたようである。

第二の理由となるのは、『極楽記』のみにあつて『空也誄』に類似記事のない唯一の話である。

一 鍛冶工過_ニ於_ニ上人_一。懷_レ金而帰。陳曰。日暮路遠。非_レ無_ニ怖畏_一。上人教曰。可_レ念_ニ弥陀仏_一。工人中途果遇_ニ盜人_一。心竊念_レ仏如_ニ上人言_一。盜人來見称_ニ市聖_一而去。

これによると、空也が弥陀仏を念じるように言ったのは「金を抱きて帰る」という通常とは異なる事態に対応させたものであり、普段から念仏を勧めていたというわけではない。

また、ここでいう仏を念じる行為というのも「心竊かに」行うものであって、称名念仏でも観想念仏でも無いのである。

保胤は空也が「念仏」せしめたというのでこの話を採録したのであろうが、この逸話からは、却って空也が普段から帰依者に念仏を称えしめていなかったことが伺えよう。²²⁾

○勝如伝と念仏布教

『極楽記』の創作は、他の伝からも伺いうる。

『極楽記』で空也伝の他に念仏布教を記すものに勝如伝があるが、それによると生前「阿弥陀丸」と俗称された沙弥教信の往生を知った勝如は「我の言語なきは、教信の念仏に如かず」と判断し、「聚落に往き詣りて自他念仏」したという。

しかし、三善為康（一〇四九―一一三九）が大治二年（一一二七）以降に執筆した『後拾遺往生伝』の証如伝では、該当箇所が以下のようになっている。²³⁾

其年八月廿一日。始出聚落。普経門戸。宣説大乘。教訓衆人。修行斗藪。相唱知識。図絵丈六血像阿弥陀仏九体。書写法花経六部。是則為望九品利六道也。便理般若堂良嚴下。

其年＝貞観八年（八六六）に行われたのは僧俗が共に「自他念仏」することではなく、僧が俗に勧めて造仏・写経を行うことであつた。

これは後に見るように『空也誄』の空也と共通する行為であり、天曆九年（九五五）に冥界から帰還した妙達や、『扶桑略記』が村上朝の末の記事で空也と共に「同代大和国に僧有り」として紹介する歓喜が行住坐臥弥勒菩薩を念じ、常に古塔寺を修築しては鼓（金鼓であろう）を打って弥勒の偈を称え、俗人に聞かした行為とも一致して

いる。⁽²⁴⁾

両書の違いが生じた原因は、為康の注記から理解されよう。

今案。此人在「慶家往生伝」。然而子細有略。行業不_レ詳。故尋_ニ彼本伝。芝_レ繁記要而已

すなわち、保胤が大幅に文章量と描写を簡略化していたことに不満があった為康は、証如（勝如）の「本伝」を参照したのである。

筋立てはほぼ共通しており、両者は同一原拠と考えられるが、年次も明瞭で詳細な為康の記述を信用すべきであろう。

保胤は、造仏・写経を「自他念仏」と書き換えたと考えられる。

『極楽記』が増補と考えられる伝以外に年次を記さない理由について、平林盛得氏は保胤が往生業・往生相に注目して「それが現実の日時のいつということであるかは問題ではなかった」ためとされたが、筆者は別の理由を考₍₂₅₎えたい。

年次を明記した場合、勝如が貞観八年（八六六）に聚落に出て「自他念仏」したことになり、空也が天慶元年（九三八）にそれまで道場聚落で忌まれていた念仏を広めたという記事と齟齬が生じてしまう。

こうした矛盾を露呈しないための年次不記載ではなかったか。

永観（一〇三三〜一一一一）も康和五年（一一〇三）に成立した『往生拾因』の中で為康とほぼ同じ文章を引いているが、表記は『極楽記』と同じ「勝如」であり、聚落で「自他共₍₂₆₎に念仏」と書いている。

これは永観が称名念仏を重視する立場から『極楽記』の書き換えを肯定したためであろう。

『往生拾因』には『極楽記』にも『後拾遺往生伝』にも無い文章として、教信の首の周囲を「村里男女」が廻つて「歌唄讃嘆」したとしており、貞観九年（八六七）に勝如が往生した際にも「結縁の上下二百余人。三七日の夜

彼の屍を圍繞し不断念仏」したとするが、事実こうした記載があったとすれば、保胤・為康が記録しないのは不自然である。

我が国に五台山から不断念仏を招来したのは円仁（七九四～八六四）であり、仁寿元年（八五二）に始修したが、延暦寺での行事化は円仁没後の貞観七年（八六五）である。²⁷⁾

念仏ハ慈覺大師ノモロコシヨリ伝テ、貞観七年ヨリ始行ヘルナリ。（中略）身ハ常ニ仏ヲ廻ル。身ノ罪コトゴトクウセヌラム。口ニハ常経ヲ唱フ。口ノトガ皆キエヌラム。心ニハ常ニ仏ヲ念ズ。心ノアヤマチスベテツキヌラム。阿弥陀経云、若善心ヲオコセル善男女アリテ、阿ミダ仏ノ名号ヲ聞持チテ、若一日、若二日、若三日乃至七日、一心不乱、臨終ノ時ニ心顛倒セズシテ、即極樂ニ生ル。

貞観七年に定着したのに、同九年に類似した不断念仏を摂津で行っているというのは早過ぎ、永観の創作が疑われる。

永観にも創作があったことは、『極楽記』智光・頼光伝を引用した文からも読み取れる。

「也」・「之」・「而」の省略以外は『極楽記』の文とほぼ一致するのであるが、これは「往生の業は観地法に如くは無し」という自説の証明のために引用された話であった。

ところが『極楽記』が頼光の生前の修行を「唯弥陀の相好を觀ず」としていたのが「唯浄土の莊嚴を觀ず」に、智光が仏から告げられた言葉が「仏の相好、浄土の莊嚴を觀ずべし」であったのが「浄土の莊嚴を觀ずべし」に書き換えられている。

つまり、自説に都合よく改変した文を引用しているのである。

『極楽記』千観伝にも「千観自作の漢文の一部を切り出して、千観に対する夢告の文言に利用するという手の込んだ改変」が行われていたという指摘がなされている。⁽²⁸⁾

保胤にも永観にも嘘があったが、これらは彼らの不誠実さを示すものというよりは、彼らの宗教的確信に由来したものであり、中世の「偽書」の精神の先駆けとして評価されるべきであろう。⁽²⁹⁾

○念仏と滅罪

優婆塞時代には死者鎮送の際にのみ念仏を称えていた空也が、帰京後の市中では常に念仏を称えていたのは何故であろうか。

『空也誄』は空也に救済される俗人の立場から空也の利他行とそのための修行を記しており、この時の念仏も他者のためと考えると、念仏に往生のみならず滅罪の効果もあつたことが想起される。⁽³⁰⁾

為憲は「口ニハ常経ヲ唱フ。口ノトガ皆キエヌラム」と書いているが、この経は引声阿弥陀経のことであり、同時に引声念仏も称えられた。

更に為憲は「若善心ヲオコセル善男女アリテ、阿ミダ仏ノ名号ヲ聞持チテ」いればよいとしているが、「聞持チテ」を漢文で書かれた前田本『三宝絵』は「持聞」、『阿弥陀経』は「執持」としている。⁽³¹⁾

『観無量寿経』結語でも「若し善男子善女人、但仏の名、二菩薩の名を聞くだに、無量劫の生死の罪を除く。何ぞ況や憶念せんをや」としており、称えずとも聞くだけでも滅罪となりえた。

「験者」たる空也の念仏の滅罪の効果は、より大きいと考えられたであろう。

この時期の空也は「罪人」の中に分け入ることに積極的であつた。

本来囚人以外は罪人にならないのであるが、菅原道真が任地讃岐の人々を前世の宿業ゆえに「辺地の生生は常に下賤なり」と表現したように、地方⇄辺地の生まれは罪報であり、ましてや陸奥・出羽のように仏法と縁が薄い土地となれば尚更であつた。⁽³²⁾

『往生要集』は『宝積經』卷九十一を引いて、地獄に堕ちた者が人に転生しても生盲、正念忘失、形容醜欠、辺地に生まれて貧窮下劣といった報いを受けたとしており、『大般若經』も地獄・傍生・鬼界と並んで辺地下賤という悪報を挙げている。⁽³³⁾

また『法華經』・『無量寿經』には以下の記述が見られる。⁽³⁴⁾

『法華經』譬喻品

有所言説。人不信受。口氣常臭。鬼魅所著。貧窮下賤。為人所使。多病瘠瘦。無所依怙。雖親附人。人不留意。

『無量寿經』卷下

神明記識、犯者不赦。故有貧窮下賤、乞匄孤独、聾盲瘖瘂、愚痴弊惡、至有疋狂不逮之属。又有尊貴豪富、高才明達。皆由宿世慈孝、修善積德所致。

貧窮下賤が貧賤に、乞匄孤独が屋外に放置されていた病人に、それぞれ対応していよう。

空也は「罪人」の中に入り、施与や看護といった物理的援助を行うのみならず、念仏や卒塔婆の仏像・宝鐸の音による滅罪も行った。⁽³⁵⁾

空也は専ら「罪人」を救おうとしており、「葷腥」を口にし、発淫して「交接」を求めるような煩惱に覆われた者でも見捨てなかった。⁽³⁶⁾

だからこそ「真の聖人」と呼ばれたのである。

○為憲と空也の救済観

空也と「罪人」の記事を終える前に、これらの記事を書いた為憲と、『極楽記』に掲載しなかった保胤の関心の

違いについて述べておきたい。

永観二年（九八四）正月から十月の間の某日に、彈正少弼藤原道兼は囚人に食を与え、「好事の輩」は詩を以て歎美したが、為憲はそれを伝聞し、自らも詩を作つて末を継いでいる。⁽³⁷⁾

同年十一月には『三宝絵』が完成し、その巻下では主に京都とその周辺の年中行事が紹介されているが、熊野の八講会は例外的に「コノミヲヒロイテ命ヲツグ。海ノホトリニスムモノハ、魚スナドリシテツミラムスブ」という異文化と罪業の地で行われたもので、法会の内容も「僧供ハ鉢碗ヲモマウケズ。キノコフニウケ、帶袋ニイル。講説ハ裳袈裟ヲトノヘズ、鹿皮表ヲキ、脛巾ヲシタリ。貴賤ノシナヲモエラバズ、老少ヲモサダメズ」という、紹介された他の地域のものとは異なる不完全なものとされていた。⁽³⁸⁾

熊野の神は、仏教と縁遠い土地に八講をもたらししたので「菩薩ノアトヲタレタルトイフベシ」と評価されている。京都一帯の神が垂迹とされていないのは、京都周辺には仏事が満ちており、垂迹神が存在する必要が無いからである。

陸奥・出羽や熊野が仏教の及んでいない異文化の土地であつたという言葉辭を、当時の実態と考える必要は無い。注目すべきは、為憲がそうした土地の人々にも救いの手が伸びることをわざわざ描写した点である。

小原仁氏は、為憲が『三宝絵』巻中に高僧貴僧の記録を入れなかつたことを「土着的・民俗的世界においてこそ、日本仏教史の展開があると見た」ためとされたが、模範的な生き方をする高僧でない、救われたい、あるいはごく普通の人々の所にも救いが及ぶというのが、為憲の考えた仏教像であつたと考えられる。⁽³⁹⁾

一方、保胤は『極楽記』序で中国往生伝に見られる屠牛販鶏の徒が往生した例に言及しながら、これに類する往生を収録しなかつた。

両者の違いは、空也の往生の描写にも現れている。

『空也誄』は、音楽が天より聞こえ、「異香室より出」て、「郷里の長幼」が駆けつけて空也の往生を確認したとする。

『極楽記』は、空也が「門弟子」に「多くの仏菩薩、来迎引接したまふ」と言い、音楽が天より聞こえ、「香氣室に満てり」としている。

為憲の描く往生では異香は外に出て俗人を勧化したが、保胤の描く往生では資格ある弟子が臨終の言葉と様相を見届けるという廿五三昧会と同様の対応がなされており、俗人の出番は無く、異香も部屋の外に出ることが無かった。

空也臨終の言葉は実際にあったとすれば『空也誄』が掲載しない理由が考えにくく、保胤が『大般若経』供養の願文にある「上々の蓮を開かんと欲す」という上品上生往生希求の文から創作したものと考えられる。

『観無量寿経』を典拠とする九品往生では、仏・菩薩が来迎するのは上品往生のみであり、中品では仏・比丘ないしは仏・眷属、下品なら化仏・化菩薩しか来迎しないからである。

往生に立ち会う資格は往生人と結縁する資格について保胤は為憲より厳格であり、こうした考え方が『極楽記』初稿本の時点で示されていたとすれば、寛和二年（九八六）の保胤出家は規定路線であったろう。

一方、為憲は七十歳で在俗かつ伊賀守在任中に卒去したが、救済される対象をより広くとっていた為憲であれば、出家の悩みは生じなかったものと推定される。

○空也の造仏・写経

天慶七年夏、唱善知識、図絵一楨観音卅三身、阿弥陀浄土変一舗、補陀落山浄土一舗、莊嚴成、供養畢。天曆二年四月、登天台山、從座主僧正法印和尚位延昌、師事之。僧正、感其行相、推令得度。登戒壇院、

受_二大乘戒_一。度縁文名注_二光勝_一。然不_レ改_二沙弥之名_一。五年秋、勸_二貴賤_一、唱_二知識_一、造_二金色一丈觀音像一体_一、六尺梵王、帝釈、四天王像各一体。今在_二西光寺_一。写_二金泥大般若經一部六百卷_一。今在_二勝水寺塔院_一。〔『空也誄』〕造仏・供養をきっかけに極楽の夢を見た空也は天慶七年（九四四）に善知識を募つて仏画を造立・供養して以降「罪人」以外の人々とも積極的に関わるようになっていく。

これは「聞く者称嘆す」という周囲の反応が描写されていたように、空也が往生する人間であることが世間に知られ、空也と造仏・写経で結縁することで救済されると、空也と世間が判断したためであろう。

これ以降は年次が明らかになるのは、為憲が願文・知識文を参照しえたためであると考えられる。往生の夢を見て以降、空也の活動は変化しているのである。

実頼の弟である師氏が空也の檀越となつて「二世の契」を交わしていたことはすでに見たが、この前後の時代の貴族は他にも大寺に所属する貴僧・高僧でない人物と結縁している⁽⁴⁾。

『善家秘記』逸文「弓削是雄式占有微驗事」

是時は雄為_二陰陽頭_一。附_二一沙弥_一送_二書云_一、此沙弥才学雖_レ乏、常_二住北山_一、昼夜念仏。亦与_二是雄_一深有_二師壇之契_一。而今齡及_二六十_一、未_レ得_二僧位_一。

『法華驗記』卷下、第二百二、左近中将源雅通

皮聖有_二師檀契_一。臨_二初夜時_一。乍_レ居_二仏前_一夢見。五色之雲聳下。隱_二中将寢殿_一。光明赫奕。異香氛氲。微妙音楽聞_二雲中_一。五色之雲指_二西方_一徐去。音楽雨_二華漸々遠離_一。夢覺思念。定知_二中将往生相_一也。聖為_レ知_二虚実_一。深曉出行。到_二来彼宅_一。問_二存不_一時。今夜戌時入滅云云。世間皆称_二往生之由_一。

『善家秘記』逸文は寛平四年（八九二）年秋八月に試経が行われた際、経の内容をよく知らず、義理にも通じていなかった「師壇の契」を結んでいる沙弥を及第させる様に弓削是雄が試験官であつた三善清行（空也の『大般若

經』供養に参列した淨藏の父)に依頼したものである。

『法華驗記』は寛仁元年(一〇一七)七月十日に卒去した源雅通の往生を「師檀の契り」があつた皮聖行円が夢に見たというものである。⁽⁴¹⁾

こうした宗教者が支持を得たのは、大寺という社会に属するが故に世事に牽かれざるを得ない貴僧・高僧よりも、仏事に専念して往生の因を得やすいと考えられたからであろう。

行円の場合は檀越が先に往生しているが、『極楽記』千観伝では延暦寺を出て遁世していた千観の往生を、檀越であつた藤原敦忠の長女が夢に見ている。⁽⁴²⁾

この後、空也は比叡山に登つて延昌に師事し、本人の意思によつてではなく推されて受戒するが、空也の名を改めることは無かつた。

すでに観音から「受戒」していたためであり、天台教団への対抗意識からではあるまい。

空也が天曆四年(九五〇)九月から『大般若經』供養を志して一紙半錢を乞うたことは願文に明らかであるが、それと平行して同五年秋には観音・梵天・帝釈天・四天王像を造立・供養しており、ここに当時の空也の関心があつたものと考えられる。

この時、「貴賤を勧め」と『空也誄』では初めて「貴」が登場しているのは、延昌への師事が多数の貴紳との交流の道を開いたためであろう。

それでは、貴紳も含めた人々に喜捨を求めていた当時の空也の行動は、一体何のために行われていたのか。

上島享氏は、比叡山に登る前の空也の活動が浄土思想を共有する人々のみを対象としていたのに対し、受戒後は広く貴賤上下を対象としたことを指摘され、空也の比叡山行きには天下諸人のために国家・権力と結びつく目的があつたものとされている。⁽⁴³⁾

しかし、何故受戒後に観音以下の諸像が造立されたのかは述べられていない。

日本史上においてこれら四者が最初に顔を揃えるのは、管見の限りでは『続日本紀』天平宝字元年（七五七）七月戊午条においてであり、そこでは開闢以来の天皇の霊と「盧舍那如来・観世音菩薩・護法・梵王・帝釈・四大天王」により橘奈良麻呂の乱が露見したことが述べられていたが、続いて神護景雲三年（七六九）五月丙申条で「盧舍那如来・最勝王経・観世音菩薩・護法善神・梵王・帝釈・四大天王」と開闢以来の天皇の霊により県犬養姉女の巫蠱が露見したことが述べられている。^④

天平十三年（七四一）三月乙巳条には「金光明四天王護国之寺」として国分寺が建てられたとあり、四天王は『金光明最勝王経』（以下『最勝王経』）四天王護国品に基づき、護国・護法の実在として理解されていた。

如意宝珠品では、釈迦如来と共に観世音菩薩・執金剛秘密主菩薩・梵天王・帝釈天主・四天王・諸大龍王が陀羅尼を口にし、これらを称えれば雷・恐怖・横死・罪業・厄難・患苦・毒藥・呪詛・猛獸・毒虫を除き、希望を叶えると述べている。^⑤

空也が観音以下の造像・供養に着手したのは如意宝珠品に依拠したもので、観音を中央に、左右を梵天・帝釈が固め、周圍に四天王が配置されたのであろう。

『日本三代実録』貞観七年（八六五）四月十五日条によると、山城国葛野郡北山には国家のために興隆寺が建てられていたが、千手観音・梵王・帝釈・四王の像が安置され、春には『最勝王経』の演説、秋には『法華経』の講説、安居には『大般若経』の転読があった。^⑥

陀羅尼ではまず四方の「光明電王」の害を受けないことが述べられていたが、北野社における信仰を説いた『最鎮記文』では菅原道真の霊を「火雷天神」とし、『天慶九年天満天神託宣記』では随類に十万五千の雷神鬼がいるとされていて、京都に住む人々に雷火が恐れられており、空也の活動が当時の需要に応じていたことが分かる。^⑦

空也は災害除去の經典である『大般若經』の書写・供養を志しながら、災害除去の經典である『最勝王經』に準拠していた。

まず辺地下賤を救っていた空也は、そこから京都の貧賤・病患・囚人を救う様になり、往生の夢を契機に「罪人」でない浄土教信者と結縁し、受戒後は貴紳を結縁の対象に含め、『大般若經』供養による一切衆生の救済へと至るのである。

第三章 空也像のその後と展開

本章では、従来余り注視されなかった藤原実頼の二人の孫である藤原実資と藤原公任の空也像について考えてみたい。

祖父実頼は端板に空けた穴越しに菓子を与えた京童から天下の事を聞き出し、その中から名事を得たといひ、そうした交流の結果であろう、没時には京中の諸人が門前に集まり挙哀したといふ⁽⁴⁸⁾。或いは、名事の中に空也の活動も含まれていたかと思われる。

○藤原実資の空也像

その実頼の孫にして養子であった実資は、万寿三年（一〇二六）七月廿三日に空也旧蔵の錫杖・金鼓を入手した⁽⁴⁹⁾。義観阿闍梨志与_ニ空也_一聖錫杖・金鼓等_ニ、給_ニ使童手作布二端_一、義闍梨者空也入室弟子、仍所_ニ伝得_一、件金鼓彼聖懸_レ臂日夕不_レ離_レ身、錫杖相同、不慮所得随喜無_レ極、

空也の錫杖は『空也誄』にも記載がある。

康保末年、西光寺北門、蛇吞_レ蛙、々々大蛇口。時童、撥_レ石打擲、不_ニ敢捨去_一。上人此顧合掌。誦曰、毒獸毒龍毒

虫之類、聞_二錫杖声_一、発_二菩提心_一。然後、振_二錫杖二三声_一。蛇翹_レ首聽聞、形似_二思惟_一。遂開_二喉舌_一以吐_レ之。蛇蛙相離、東行西去。（『空也誄』）

畜生を発心させるため、空也は錫杖を振るい、音声を聞かせた。⁽⁵⁰⁾

金鼓はこの時代、『最勝王経』夢見懺悔品に由来して夢想が悪かった際に罪苦を滅するものとして打たれたことは為憲自身も『口遊』で述べており、実資もしばしば行わせている。⁽⁵¹⁾

念仏・錫杖・金鼓・宝鐸は、滅罪の救済をもたらすものであった。

実資の人物像について、関口力氏は「しばしば悲田院の病者、清水寺・六波羅蜜寺の乞食らに私米を施し」、「長徳二年（引用者注・九九六年）、私費を以て東獄門前に井を掘らしめ、囚徒年来の飲料水不足を救ったというようなことは彼の人間性の幅を物語る」と評されている。⁽⁵²⁾

こうした行為は『極楽記』ではなく『空也誄』の空也像を反映したものであり、実資の空也からの影響＝「罪人」を救済すべきという志向を伺わせるものと言えよう。

○藤原公任の空也像

一方、歌人として著名な藤原公任は空也の和歌を記録している。⁽⁵³⁾

『拾遺抄』卷十・雑下（九九七く九九九年成立）

市門にかきつけて侍ける 空也上人

一たびも 南無阿弥陀仏と いふ人の 蓮のうへに のぼらぬはなし

『拾遺和歌集』卷二十・哀傷（一〇〇五年以降成立）

極楽をねがひてよみ侍ける 仙慶法師

ごくらくは はるけきほどと ききしかど つとめていたる ところなりけり

市門にかきつけて侍ける 空也上人

一たびも 南無阿弥陀仏と いふ人の はちすのうへに のぼらぬはなし

『和漢朗詠集』巻下・仏事（二〇一八年成立？）

極楽は 遙けきほどと 聞きしかど つとめていたる ところなりけり

まず『空也誄』に見えない「一たびも」の歌が空也の歌とされ、次に『空也誄』に見えていた「極楽は」の歌が仙慶なる人物の歌とされた後、最終的には「極楽は」の歌から作者名が削られている。

『空也誄』を見る限りでは空也は仏像の造立・供養により極楽往生の機縁を得ており、造仏・写経により人々を救済している。

一度も念仏を称えれば救われるというのは、空也が道場聚落に念仏を広めたということにした『極楽記』の空也像であろう。

石井義長氏は、空也の「一たびも」の歌に見える「易行往生の念仏行」と『大般若経』供養会に見られた「修諸功德の勸進と上品上生往生の廻向」の矛盾について、自らは「般若・空の悟り」を求めながらも「庶民生活の実態」に即して「念仏往生の易行の方便」を選び取ったが、それが「空也の確信」であったものの、当時の人々からは疎雑の行と看做されるものであったために、人々に広く納得させるために「修諸功德の作善」が必要なものであったと解されている。⁵⁴⁾

しかし、その推定は後世の「一遍所持の「空也の文」」を根拠にしたものであり、空也の本意が念仏であったとするには躊躇せざるをえない。

一遍の考えた空也像というものもやはり『極楽記』の影響を受けたものであり、先行する『空也誄』から考えれ

ば、やはり空也の本意は念仏よりも造仏・写経にこそあつたと考えられる。⁽⁵⁵⁾

公任は当初は『極楽記』準拠の空也像を想定していたが、後に実頼・実資が帰依していた『空也誄』と同様の空也像を知り、一旦は仙慶の作としていた「極楽は」の歌を『和漢朗詠集』では削ったのではないか。

「一たび」の念仏により救われるという考え方は『法華経』方便品に「一たび南無仏と称えば、皆、已に仏道有成ぜり」とあるのに由来したもので、当時の天台仏教ではしばしば見られる。

源信は『往生要集』の中で「一たび」仏を見るのですら、南無仏と称するのですら、一音で讃仏するのですら、一たび菩提心を発すのですら、一食を施すのですら、一華・一菓を施すのですら、一偈や一たびの南無仏や一捻の香を焼くのですら、一花・一香を供養するのですら、一たび仏を礼するのですら功德になるのであり、ましてやそれ以上となればなおのこと尊いという主張を行っている。⁽⁵⁶⁾

また、義寂の『無量寿経述義記』巻中を引用して「十念を具足して南無阿弥陀仏と称すべしといふは、能く慈等の十念を具足して南無仏と称ふことを謂ふ」と書いており、南無仏と南無阿弥陀仏が区別なく用いられていた。⁽⁵⁷⁾

千観の『極楽国弥陀和讃』にも「一タビ南無ト唱フレバ」とあり、覚超（?）一〇三四の『修善講式』にも「一度南無仏ト唱へ」とある。⁽⁵⁸⁾

為憲の『三宝絵』にも「一」の行為による救済があることは別稿で指摘した。⁽⁵⁹⁾

「一たびも」の歌は、天台において『法華経』方便品に由来する「一たび」でもよいとする思想と念仏が合わさって生まれたと考えられるが、『空也誄』には空也が『法華経』に帰依していた記載がない。

空也が西光寺で没した後、貞元二年（九七七）に中信が西光寺に入って天台別院六波羅蜜寺としたが、永観二年（九八四）から寛和二年（九八六）までの間の某年三月に六波羅蜜寺で開かれた供花会の席で、保胤は空也・中信を如来使Ⅱ『法華経』を広めた人物とした上で、「一たび南無仏と称す」の一句を『法華経』からとって作詩して

いる。⁽⁶⁰⁾

この時点で空也は天台別院六波羅蜜寺にふさわしい『法華経』を広めた人物とされており、保胤がわざわざ「一たび」の一句を採用している点からすると、この時点で「一たびも」の歌は出来ていたと思われる。

「一たびも」の歌は、空也像の天台化の中で生まれたものであろう。

まとめ

本稿で述べて来たことをまとめると、以下の様になる。

空也という宗教者は『空也誄』に見えるその生涯において段階的に成長を遂げており、一断面のみから全体像を論じられない。

『大般若経』供養に至るその生涯は、大きく五つに分けられる。

一、優婆塞として個人の験力と腕力を鍛え、目の前の人々を救済した時期。

二、沙弥空也となり、智徳と戒を身につけることで「仏法」を一人で体現する存在となり、布教する能力を身につけて奥羽へ赴いた時代。

三、帰京して、災害を蒙り苦しんでいた「罪人」を救済した時代。

四、阿弥陀仏像を造立・供養して往生を確信し、浄土教信仰を持つ人々と共に阿弥陀浄土変などを供養した時代。
五、浄土教思想の持ち主に限定されない、貴紳も含めた幅広い階層と共に造仏・写経をし、『大般若経』供養を志し、『大般若経』供養によって有縁無縁の一切衆生を救済しようとした時代。

出身となる身分・土地・師系から自由であった空也は、縦横無尽に移動しつつ、より後の時期ほどより多くの人々を救済している。

第一章で筆者は陸奥・出羽に至るまでの空也が「成長し続けている」と述べたが、空也の成長と軌を一にして救済対象が順次拡大していったことは、受戒を機としてそれまでとは活動内容が異なっているという上島氏の指摘に加えて、本稿の特に主張したい点である。

上島氏は空也が「民間の聖（自度の沙弥）」から「正式な僧侶」になり、「遁世僧」になったことを重視され、国家・権力との結びつきを強調されているが、それでも観音から授かったと考えていたであろう空也の名を改めず、『法華経』に帰依した形跡が無いことから、完全に天台僧としての立場に転身してはいなかったと考えられる。

延昌への師事は貴紳との繋がりを得て造仏・写経の便を図る狙いがあったと考えられるが、空也のいた西光寺が天台別院六波羅蜜寺となるのは、空也没後のことであつた。

現在はおつぱら念仏のイメージで捉えられる空也であるが、これには保胤の『極楽記』が大きく影響しており、空也が念仏を広めたという話も、勝如と同様に保胤の創作であつたらしい。

当時は造仏・写経こそが俗人に求められた作善であつた。

木下文彦氏は『大般若経』願文に記された「空也の宗教的立場」に言及しなかったことを、為憲が「空也の宗教的立場を理解できなかった、あるいは認めることができなかった」現われと解釈されたが、空也の宗教的立場を吐露した願文に対し、『空也誄』が空也の願文等に触れて感動した帰依者・被救済者としての立場から書かれたものであるとすれば、空也の内面に触れなかったのは当然であろう。⁶¹

木下氏は空也に無理解であつた為憲が何故『空也誄』を書いたのかを疑問とされているが、為憲は「より救われ難い人々、あるいはそこまで行かずとも普通の人々」が救済されることに関心を覚えていた人物であり、むしろ『空也誄』の作者にふさわしいと考えられる。

実資について言われていたように、為憲の「人間性の幅」についても認められるべきであろう。

本稿は紙幅の関係から『大般若経』供養自体には論述が及ばなかった。

為康と永観の描写が微妙に食い違う勝如伝の再考や、空也に帰依していた実資の仏教信仰の検討も必要であろう。筆者は第一章で、空也について記したのが互いに交流のあった文人と、近親者の帰依が確認される藤原実資のみであったことから、空也の影響力が範囲の限定されたものであった可能性を指摘したが、指摘に止まったのは、同時代人が空也について記した史料が限られることによる。

しかし、実資については本人の日記である『小右記』がかなりの量を備えて現存しており、そこには「罪人」に相当する社会的弱者の救済と、貴賤上下の結縁に関する記述を複数見出すことが出来る。

紙幅の関係から具体的な列挙に至らなかったが、こうした事例から実資の思想と信仰を調べた上で、同様の行動が他の貴族に見られたかを追及することにより、「実資が帰依していた空也」の宗教活動に相当するものが、どの程度の広がりを持っていたかが知られるのではないかとこの見通しを立てている。

こうした部分的な記述に止まった要素をより掘り下げた考察を、今後の課題としたい。

註

- (1) 新訂増補国史大系本『日本紀略』（黒板勝美・国史大系編修会編輯『日本紀略後篇・百鍊抄』吉川弘文館、一九六五年）・新訂増補国史大系本『扶桑略記』（黒板勝美・国史大系編修会編輯『扶桑略記 帝王編年記』吉川弘文館、一九六五年）同日条。
- (2) 小原仁「勸学会結衆の浄土教信仰」（中世史研究叢書『文人貴族の系譜』吉川弘文館、一九八七年）。
- (3) 速水侑「源為憲の世界——勸学会文人貴族たちの軌跡
- (4) 大日本古記録本『小右記』長和四年四月十三日条。寛仁四年八月十八日条。以下、「小右記」の引用は本書による。
- (5) 『空也誄』本文は以下参照。三間重敏「空也上人誄」の校訂及び訓読と校訂に関する私見（『南都仏教』第四二号、一九七九年）。国文学研究資料館編『真福寺善本

「（速水侑編『奈良・平安仏教の展開』吉川弘文館、二〇〇六年。佐藤道生「慶滋保胤伝の再検討」（『説話文学研究』第四十八号、二〇一三年）。

叢刊第二期6)『史伝部2』『伝記驗記集』(臨川書店、二〇〇四年)。「大日本史料」天禄三年九月十一日条。

(6) 『空也誄』の成立時期については速水前掲論文(3)参照。

(7) 小林盛得「空也と平安知識人——空也誄と日本往生極樂記弘也伝——」(『書陵部紀要』第十号、一九五八年)。木下文彦「源為憲と『空也誄』——空也研究的方法的前提として——」(『仏教史研究』第二二・二三号、一九八六年)。

(8) 平林盛得「慶滋保胤の出家前後の諸問題」(『慶滋保胤と浄土思想』吉川弘文館、二〇〇一年)。平林氏は『往生要集』起筆までの成立とされるが、引用されているのは『往生要集』巻下であり、『続本朝往生伝』序が「寛和年中」成立としているので、完成までの間と考えたい。

(9) 日本思想大系本『法華驗記』巻上、第廿二、春朝法師巻中、第六十六、神明寺睿実法師(『往生伝 法華驗記』井上光貞・大曾根章介、岩波書店、一九七四年)。以下、往生伝の引用は本書による。

(10) 新日本古典文学大系本『本朝文粹』卷第十三、雑修善、善道統「為空也上人供養金字大般若経願文」(大曾根章介・金原理・後藤昭雄校注、岩波書店、一九九二年)。

(11) 国史大系本『朝野群載』卷第二、文筆中、伝「花山法皇」「書写山上人伝」。実際の作者が具平親王であることは、後藤昭雄「書写山上人伝」(歴史文化ライブラリー133『天台仏教と平安文人』吉川弘文館、二〇〇二年)参照。『楞嚴院廿五三昧結衆過去帳』(『書陵部紀要』第三

七号、一九八五年)。資料紹介は平林盛得氏による。こうした表現は験者の生活環境を現すものであるが、直接的には『大般若経』に、不退転の菩薩は身に臭穢や蟻虱なしとあるのに影響されているよう。大正新脩大藏経No.〇二二〇『大般若経』卷第三百二十六、初分不退転品第四十九之二。卷第四百四十八、第二分不退転品第五十三。卷第五百十四、第三分不退転品第二十之一。卷第五百四十九、第四分不退転品第十七。卷第五百六十二、第五分不退転品第十六。

(12) 日本思想大系本『日本往生極樂記』。

(13) 速水侑「貴族社会と浄土教」(『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館、一九七五年)。

(14) 大正新脩大藏経、No.一四八四『梵網経』。

(15) 拙稿「文人貴族と市聖空也」(『佛教大学大学院紀要』第三五号、二〇〇七年)。

(16) 今堀太逸「空也の生涯と活動」(『佛教大学鷹陵文化叢書15『権者の化現 天神・空也・法然』思文閣出版、二〇〇六年)。

(17) 工藤美和子「『空也誄』にみられる空也像について」(『佛教大学研究叢書2『平安期の願文と仏教的世界観』思文閣出版、二〇〇八年)は、空也が「辺境の地」と因人・畜生という「周縁の衆生」から利他行を及ぼしていったとするが、本稿で以下に述べるような罪業に対する指摘はない。また、往生の理由を「利他行と念仏」としており、造仏を重視する本稿とは異なる。

(18) 田中夕子「往生人と作善——中国の往生伝における仏

像との関わりを中心に―」（『印度学仏教学研究』第五十六卷第二号、二〇〇八年）。

- (19) 『楞嚴院廿五三昧結衆過去帳』（『書陵部紀要』第三十七号、一九八五年）。慈鏡の伝記は、大日本佛教全書本『寺門伝記補録』第十五参照。『智証大師伝』にも名が見えている。

- (20) 群書類従本『本朝麗藻』巻下、仏事部、中書王「贈心公古調詩」（第八輯、文筆部一、巻第二百二十七）。

- (21) 新日本古典文学大系本『三宝絵』（『三宝絵 注好選』馬淵和夫・小泉弘・今野達校注、岩波書店、一九九七年）。

- (22) 日本思想大系本『拾遺往生伝』巻上、一二、沙門清海は、清海が興福寺から真如＝高岳親王草創の超証寺に移り、正暦元年（九九〇）自他を勧進して七日念仏＝大念仏を始修したとあるが、俗人の参加は不明。天治二年（一二二五）書写の真福寺本『空也誄』奥書は「愛宕護山東面月輪寺の毎月十五日の念仏」は空也が始修したとするが、これらは集団での、おそらくは勧学会の様な夜間の念仏であり、保胤が想定していた「空也の広めた念仏」が集団でのものではあれば、鍛冶工一人に称えしめなかったことは矛盾とならない。しかし『空也誄』の念仏は空也一人が称えるものであり、西光寺で俗人を交えた集団の念仏が挙行されていたような記事は見えない。

- (23) 日本思想大系本『後拾遺往生伝』巻上、一七、摂津国豊島郡勝尾寺座主証如。

- (24) 新日本古典文学大系本『三宝絵』付録「僧妙達蘇生注

記」。日本思想大系本『法華験記』巻上、第八、出羽国竜華寺妙達和尚。菅原征子「僧妙達の蘇生譚に見る十世紀の東国の仏教」（1）・（2）（『日本古代の民間宗教』吉川弘文館、二〇〇三年）。

- (25) 平林前掲論文（8）参照。

- (26) 大正新脩大蔵経No.二六八三『往生拾因』。

- (27) 新日本古典文学大系本『三宝絵』下、八月、二十五、比叡不断念仏。蘭田香融「山の念仏 ― その起源と性格 ―」（伊藤唯信編、民衆宗教史叢書、第二巻『阿弥陀信仰』雄山閣出版、一九八四年）。

- (28) 湯谷祐三「早稲田大学図書館教林文庫蔵『摂州金龍寺縁起』について ― 中世の説話集における千観 ―」（『名古屋大学 国語国文学』二〇〇〇年）。湯谷氏は指摘されているが、引用されている文の一部は『別本和漢兼作集』にも収録されている。島津忠夫・日比野純三、未完国文資料第四期、第六冊『別本和漢兼作集と研究』九二頁（未完国文資料刊行会、一九七五年）。

- (29) 佐藤弘夫、講談社選書メチエ242『偽書の精神史 神仏・異界と交感する中世』（講談社、二〇〇二年）。

- (30) 伊藤唯真「阿弥陀信仰の基調と特色」（前掲書（27）収録）。

- (31) 小泉弘・高橋伸幸、笠間叢書131『諸本対照 三宝絵集成』笠間書院、一九八〇年。岩波文庫本『阿弥陀経』（中村元・早島鏡正・紀野一義訳注『浄土三部経』岩波書店、一九六四年、一九九〇年改訳）。以下、浄土三部経の引用は本書による。

(32) 日本古典文学大系本『菅家文章』巻第四、二七九「懺悔会作」(菅家文章 菅家後集 高木市之助・西尾實・久松潜一・麻生磯次・時枝誠記監修、岩波書店、一九六六年)。

(33) 日本思想大系本『往生要集』巻中、一七六頁(『源信』石田瑞麿 岩波書店、一九七〇年)。大正新脩大藏經No.〇二二〇『大般若經』巻第九、初分転生品第四之三。巻第三百五十、初分相引摂品第六十之二。巻第四百五、第二分觀照品第三之四。巻第四百八十二、第三分舍利子品第二之四。

(34) 岩波文庫本『法華經』上、二一二頁(坂本幸男・岩本裕訳注、岩波書店、一九六二年、一九七六年改版)。以下、『法華經』の引用は本書による。岩波文庫本『無量壽經』巻下、二二三頁。

(35) 藤原良章「中世前期の病者と救済」(網野善彦・塚本学・坪井洋文・宮田登編集『列島の文化史』3、日本エディタースクール出版部、一九八六年)は、十二世紀以降にそれまで罪人のみであった「非人」に病者が加わったことを指摘するが、「罪」の報いによる病者という見方自体を十世紀の成立とするものではない。中世の清水坂非人の間で「宝鐸」が重視されたことも指摘されているが、これは『空也誄』の「宝鐸」と同様に、彼らの「罪」を滅したからであろう。

(36) 治病のため、僧侶であっても魚食が許されることは新日本古典文学大系本『三宝絵』巻中、十六「吉野山寺僧」に見えているが、原典では僧侶自身が希望していた

魚食を弟子の勧めによるものと改変しており、罪業という認識があったと思われる。

(37) 群書類従本『本朝麗藻』巻下、贈答部、源為憲「頃者侍中御史中丞到囚門前近駐華轂普見囚徒与食療飢。好事之輩以詩歎美。予伝以聞之繼其末」。後藤昭雄「源為憲と藤原有国の交渉をめぐって」(『日本歴史』第七一五号、二〇〇七年)。

(38) 新日本古典文学大系本『三宝絵』巻下、十一月、二十九、熊野八講会。

(39) 小原仁「大江匡房の思想と信仰」(『文人貴族の系譜』吉川弘文館、一九八七年)。

(40) 怪異史料研究会「三善清行『善家秘記』注解(その二)」(『続日本紀研究』第三六八号、二〇〇七年)。新訂増補国史大系本『政事要略』巻九十五「至要雑事 学校」(瀧川政次郎・丸山二郎・黒板昌夫、吉川弘文館、二〇〇四年新装版第二刷「あるいは二〇〇〇年新装版」所引)。

(41) 原文は「彼聖」。日本思想大系本の解釈に従う。

(42) 千観は延暦寺を出て箕面に、次いで金龍寺に通世したとされるが、『極楽記』は記載していない。乾克己「千観阿闍梨の伝と説話について」(『和洋女子大学紀要』第三十一集(文系編)、一九九一年)参照。

(43) 上島亨「勧進と聖——空也像の再考を中心に——」(『立教大学日本学研究所年報』No.10・11合併号、二〇一三年)。上島氏は空也の諸像造立と『大般若經』書写活動の開始を同じ天曆五年(九五一)秋とされるが、これは

『空也誅』本文の誤解によるものであり、願文によれば天曆四年九月である。また、空也が天台僧として受戒したことは延昌が「推して」受戒せしめたことから本来空也の予定になかったと思われるが、この点は後考を期したい。

- (44) 新日本古典文学大系本『続日本紀』（青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤禮幸校注、岩波書店、一九九二年）参照。
- (45) 大正新脩大藏經No.〇六六五『最勝王經』。
- (46) 国史大系本『日本三代実録』（経済雑誌社、一八九七年）。
- (47) 今堀太逸「北野廟堂の創建」（今堀前掲書（16）参照）。
- (48) 新日本古典文学大系本『中外抄』下、二二。『富家語』一二六、一二七（『江談抄 中外抄 富家語』後藤昭雄・池上洵一・山根対助校注、岩波書店、一九九七年）。
- (49) 大日本古記録本『小右記』万寿三年七月廿三日条。
- (50) 錫杖により畜生の争鬭を解くことは、僧稠や弟子の曇詢の伝記に見えており、僧稠は「諸の厲疾の供養」を嫌わずに接触し、入定は七日を期としていた点が空也に似通っている。曇詢の禪定も七日を期としていた。大正新脩大藏經No.二〇六〇『統高僧伝』卷第十六、齊鄴西龍山雲門寺釈僧稠伝八。隋懷州栢尖山寺釈曇詢伝二十。No.二一二二『法苑珠林』卷第八十三（曇詢伝）。卷第八十四（僧稠伝。厲疾と入定の記事はない）。
- (51) 幼学の会編『口遊注解』内典門、三九（勉誠社、一九九七年）。大日本古記録本『小右記』正曆四年三月廿二日条、同年六月二日条、長和二年八月卅日条、同五年三月十四日条ほか。
- (52) 関口力「藤原実資」（古代学協会・古代学研究所編『平安時代史事典』角川書店、一九九四年）。
- (53) 群書類従本『拾遺抄』（第十輯、和歌部一、卷第四百十六）。新編国歌大観本『拾遺抄』・『拾遺和歌集』（『新編国歌大観』編集委員会編『新編国歌大観 第一巻 勅撰集編 歌集』角川書店、一九八三年）。講談社学術文庫本『和漢朗詠集』（川口久雄『和漢朗詠集 全訳注』講談社、一九八二年）。成立年代は各書解説及び『群書解題』（『拾遺抄』担当は久松潜氏）参照。
- (54) 石井義長「為空也上人供養金字大般若經願文」再考」（『印度学仏教学研究』第五十七卷第二号、二〇〇九年）。
- (55) 一遍から見た空也像については、今堀太逸「念仏の祖師空也」（今堀前掲書（16）所収）参照。
- (56) 日本思想大系本『往生要集』七六頁、八八頁、九〇頁、九一頁、九七頁、一三九頁、一四二頁、二二二頁、二三九頁。引用は書き下し文・解説頁による。
- (57) 日本思想大系本『往生要集』二八六頁。
- (58) 乾前掲論文（42）参照。赤松俊彦「藤原時代浄土教と覚超」（古代学協会編『撰関時代史の研究』吉川弘文館、一九六五年）。
- (59) 拙稿「『三宝絵』に見る源為憲と救済の思想」（『鷹陵史学』第三十五号、二〇〇九年）。
- (60) 拙稿「勸学会における詩作の成立とその意義」（『御影

史学論集』三九、二〇一四年。

(61) 木下文彦「源為憲と『空也誄』——空也研究の方法的
前提として」(『仏教史研究』二二・二三、一九八六
年)。